الفكر العربي في مرآة بعض الغربيين

رودانسون .. فون غرونباوم

د. فرنسوا زبّال

هذه الدراسة تتناول مسألة الفكر العربي من خلال نمطين من التحليل ، يحتل كل واحد منهما موقعا مناقضا للآخر على الصعيد السياسي (والثقافي) . فاذا كانت لفون غرونباوم (Von Grunebaum).مواقف صريحة تدعو الى توسيع التمغرب الثقافي وتعميقه ، فرودانسون (Rodinson) من جهته يسعى الى فهم الحركات السياسية العربية من منطلق شيوعي في كتاباته الاولى ، ثم من منطلق ماركسي ـ سوسيولوجي بعد (١٩٦٠) .

وغاية هذه الدراسة البحث في مفهومين هما : الايديولوجيا والثقافة ؛ وقياس قدرتهما على الاحاطة بمسألة الفكر العربي المعاصر . وقد يتبين اننا لا نقيم حكما سياسيا على موقف كل من رودانسون وفون غرونباوم . ذلك ان اي حكم يقتصر على تصنيف المواقف المعلنة يفشل في تحديد طبيعة النظرة الملقاة على واقعنا واصولها التاريخية وامكانية توظيفها في مجالات متعددة . بكلمة بسيطة ، لا يكفي تحديد المواقف ولا كشف المسبقات ، ومن الواجب كذلك مقابلة المحاولات الجديدة بنشاط قديم ومتعدد الوجوه سمي آنذاك بالاستشراق .

فهل مات الاستشراق ؟

قد يكون الاستشراق بمعناه التقليدي مات مع نهاية مرحلة الاستعمار القديم ، او زالت اشكاله القديمة لتفسح في المجال امام اسلوب جديد اكثر مرونة وجاذبية يسعى الى اهداف مماثلة. ليس هنا المجال لتأريخ الاستشراق ومراحله وعلاقته بأساليب التدخل الغربية المتعددة . يكفي ان نؤكد على نقطتين :

١) ان الاستشراق هو مجموع العلوم التي تكونت خلال التدخل الغربي ابتداء من القرن التاسع عشر ، وانتجت معرفة يقينية تم توظيفها في ممارسات سياسية واقتصادية وثقافية . اذن ، لا جدوى في انكار صفة العلمية عن الاستشراق كما يفعل البعض . فالاستشراق كان تتويجا لنشاط ضخم ومتواضع ، قامت به فئات عديدة من الغربيين من قناصلة ومسافرين وعلماء سبقوا ورافقوا التدخل الغربي بأشكاله المتعددة . اما الفروع النبيلة التي اصبحت اساس

العلوم التاريخية والاجتماعية واللغوية ... العربية فهي نتيجة لانتظام شكلي للمعرفة في انساق خاضعة لمبادىء « العلوم الانسانية » الحديثة .

٢) الاستشراق جزء من تاريخنا المعاصر وذلك من ناحيتين : فهو من جهة ، اوجد مؤسسات ثقافية لها صبغة محلية لا شبه عليها . وهو من جهة اخرى ولد ابناء محليين كثيرين ، بشكل انه اصبح من المستحيل فصل الاصيل من الدخيل . فلم يعد بعدها بحاجة للتواجد الدائم والظاهر .

لكن من هم هؤلاء الذين احتلوا مكان المستشرقين في الغرب ؟ هل انهم يتابعون عمل الجيل القديم بأساليب ملتوية وجديدة ؟

اذا كان التصنيف السياسي لا يهمنا فالتصنيف المنهجي ليس اساسيا كذلك . فمن الممكن مثلا وضع فون غرونباوم في تيار ثقافي (culturaliste) ومقابلته بموقف سوسيولوجي وانتروبولوجي : بيرك (Berque) ورودانسون (Rodinson) . لكن المنهجين ينتميان الى تقاليد استشراقية عريقة وان كانا يختلفان من حيث الفعالية ودقة الملاحظة . فالانتروبولوجيا الناشئة كانت ترافق التدخل الغربي وتسبقه في احيان كثيرة لانها كانت مقياس النجاح او الفشل .

لم نتناول جاك بيرك (١) رغم اهمية عدد من الملاحظات التي يبديها بالنسبة للظواهر الثقافية . فهو لا يقدم في هذا الكتاب نظرة شاملة ومنتظمة للفكر العربي . لكن يجب التأكيد على ناحية من منهجه : فهو لا يفصل ابدا الظاهرة الثقافية عن المؤسسات التي تطورت فيها . هذا من جهة ، اما من جهة اخرى ، فهو يتناول ظواهر تخرج عن فروع العلوم الانسانية التقليدية من سياسة واقتصاد وثقافة وادب الخ ...

١ ــ مفهوم « الايديولوجيا » (رودانسون)

يحاول رودانسون في مقالة من كتابه (٢) عنوانها :

« طبيعة الاساطير ووظيفتها في الحركات الاجتماعية السياسية من خلال المقارنة بين نموذجين : الشيوعية الماركسية والقومية العربية » (٢٤٥ ــ ٢٦٥) تعريف اشكال مختلفة من الايديولوجيات العربية .

بعد التعريفات الاولية . يحدد رودانسون ما يفهمه من الماركسية والايديولوجية الشيوعية وذلك من خلال مفهوم « الايديولوجيا » الخاص به ، والشبيه بمفهوم « الوعي » ، مما يفترض علاقة ضمنية « بنظرية الانعكاس » الماركسية . في مرحلة ثانية ، يرسم رودانسون الاطار التاريخي

(١) J. Berque. Langages arabes au présent - Gallimard , (1974)

(٢) Maxime Rodinson - Marixisme et monde - musulman - Seuil (1972)

والاجتماعي الذي من ضمنه سوف تبرز اشكال الايديولوجيا الثلاثة . وهو يسرد ـ من دون ان ينظمها ـ عددا من العوامل والظواهر البارزة في عصر التدخل الغربي علـى الدولة العثمانية : حركات انفصالية ـ تفكك البنى التقليدية ـ دخول الاقتصاد الراسمالي ـ اعتماد اوروبا على الاقليات المحلية (يهود ونصارى) . وقد اثارت هذه العوامل في رأي رودانسون اشكالا من الوعي وردود الفعل المتعددة . فعلى الصعيد السياسي فرضت اوروبا نفسها كنموذج يجب الاخذ به من ناحية النظام السياسي لانه سبب التقدم والقوة الخ . . . (٣) .

كيف تكونت الايديولوجيات ؟

تكونت على اساس ردات الفعل العفوية ضد الغرب ، والتي اعيد تنظيمها مـن قبل مثقفين اخذوا اشكالا ايديولوجية عن التراث الثقافي واخرى عن اوروبا (٤) .

يميز رودانسون ثلاثة اشكال من الايديولوجيات :

١) الاولى هي التي تتصل بالايديولوجيات الليبرالية ـ الانسانوية (humanitaire) ، « وانما هي اقتباسات عـن تلـك الايديولوجية الليبرالية ـ الانسانوية (وفق مصطلحات مانهايم) التي غلبت على اوروبا في القرن التاسع عشر . ولكنها تستبقي الاطار السلفي التقليدي . اطار الاسلام بعد ان تعيد تأويله في هـذا الاتجاه ، او ان الايديولوجية تتقولب في الاطر السياسية الراهنة . والاسطورة المركزية في هذه الايديولوجية هـي الاسطورة التقدمية البرجوازية . . . لكنها غير مجلوة بما فيه الكفاية ، وقليلة التماسك من الداخل . كما ان هذه الايديولوجية المحلية التي استنبطت على هذا النحو تلعب في العموم على عدة تماهيات وتماثلات متراجعة » .

من هذا الشكل النزعة القومية الدينية الاسلامية (ص ٢٥٣) ، ممثلـة بجمـال الدين الافغاني (١٨٣٩ ـ ١٨٩٧) ومحمد عبدو (١٨٤٩ ـ ١٩٠٥) وحركـة العلمـاء الجزائريين في الثلاثينات من هذا القرن ، الخ . . . وكذلك القومية السياسية العثمانية (ص ٢٥٥) ، والقومية المصرية (مصطفى كامـل) ، والقومية العربية (ص ٢٥٧) .

٢) الثانية هي التي تمت بنسب الى الايديولوجيـة الفاشيـة ، ايديولوجية الدولة القوية المتسلطة : القومية العربية ـ القومية السورية ـ القومية الاسلامية الفاشية (الاخوان المسلمون) .

٣) الثالثة هي الايديولوجيات الاشتراكية ذات الصلـة بأسطـورة الدولـة ذات الغلبـة البروليتارية السائرة نحو مجتمع دون طبقات : البعـث ـ الشيوعيـة العربيـة ـ القوميـة البروليتارية الجزائرية (٢٦١ ـ ٢٦٢) .

---

(٣) ص ٢٥٢ ـ فكرة « النموذج » هذه لا تختلف عما يقوله عبدالله العروي في « الايديولوجيا العربية المعاصرة » عن تكون الايديولوجيا العربية في حقل يحدده سؤال واحد يختلف الجواب عنه . والسؤال هو : من هو الآخر ؟

(٤) هذه الفكرة كذلك عند العروي . من الملاحظ ان هذه المقالة طبعت سنة (١٩٦٢) ، اي قبل صدور « الايديولوجيا العربية المعاصرة » .

كيف نشأ كل من هذه الاشكال الثلاثة ؟ في اية ظروف اجتماعية وتاريخية وتعبيرا عن اي فئات او طبقات ؟ لا يخلو تحليل رودانسون من جواب وان كان سريعا وغير منتظم .

ففي الحالة الاولى تتصل الايديولوجيات بمنظمات غير متماسكة من الداخل (احزاب تضم كادرات) او قليلة المنتسبين (جمعيات سرية) . وقد تجمع حول شعاراتها البسيطة جماهير واسعة تتماهى وهذه الشعارات . اذا كان تحليل رودانسون مبنيا على فكرة تعدد التماهيات التي تدفع فئات جماهيرية الى تأييد « شعارات » كالاسلام والقومية التركية او العربية الخ ... فذلك لانه لا يكتفي بمفهوم الايديولوجيا الذي حدده هو نفسه («الايديولوجيا نظام افكار») والذي قد يقوده الى التعرف على انماط مختلفة من المثقفين فقط ، دون التطرق الى الحركات نفسها ... من هنا هذا التصنيف المزدوج : تصنيف فكر المثقفين (او العلماء) ، وتصنيف الحركات نفسها . ففي الحالة الاولى يظهر ان ما تشترك بهالحركات كلها ، كونها تنشأ على ارض الحس الاسلامي لتبني ايديولوجيات ذات طابع «قومي» او « وطني » (عربي تركي – مصري ...) . لان التماهي العربي مثلا لم يكن في رايه كافيا ليجمع الجماهير ، فاستدعى التماهي المسلم (٥) ونفهم من الملاحظة الاخيرة ان قاسم هذه الحركات الايديولوجية المشترك هو تناقضها مع اوروبا .

نشأت الحركات الايديولوجية الثانية تحت تأثير التيار الفاشي الاوروبي على الشرق . اي في الثلاثينات من القرن العشرين . والتماهي هنا يتم مع اعداء الدول الاستعمارية التي تقاسمت المنطقة منذ الحرب العالمية الاولى .

ان مرحلة القومية العربية الجديدة لم تعد موجهة ضد الدولة العثمانية . بل ضد الاستعمار والتشتت القومي الذي احدثه . من هنا ارتكازها على فكرتي الوحدة والمركزية .

فاذا كانت القومية العربية ذات طابع جماهيري فان القومية السورية والقومية الاسلامية الفاشية بقيتا عكس ذلك ، محصورتين في منظمات سرية قليلة الانتشار والفعالية (ص ٢٥٩ – ٢٦٠) .

تبدو الحركات الايديولوجية ذات الشكل الثالث نتيجة حركات غربية من جهة اولى ، ونتيجة مرحلة الاستقلال السياسي والنضال ضد اشكال الاستعمار الجديدة من جهة ثانية .

في ختام المقالة ، يعود رودانسون الى مركز الاهتمامات التي تقود عددا من دراساته ، وهو علاقة الاسلام والشيوعية من جهة اولى ، ومقارنة الحركات الشيوعية والحركات القومية من جهة ثانية . من الاشكال الثلاثة التي وصفها يضع جنبا نمطين من الحركات الايديولوجية ذات الصدى الجماهيري – «الحركات الايديولوجية الملتزمة» – لكن ، هذان النمطان ليسا في تصنيفه الاول .

ما يهم رودانسون هو المسألة التالية : كيف نشأت حركتان ايديولوجيتان مختلفتان على

---

(٥) «Dans ce nationalisme, l'appel à l'identification musulmane vient compenser la faiblesse de la résonance de l'appel à l'identification arabe» p. 257.

ارض اجتماعية ـ تاريخية واحدة وكان لهما نجاح مختلف . فالارضية المشتركة هي تحرك فئات جماهيرية تجاوبا مع مرحلة تاريخية محددة . ولهذه الجماهير حاجات ومطاليب تنعكس في ايديولوجيات معينة : اما الايديولوجية القومية واما الايديولوجية الشيوعية . الاولى «ضعيفة» من ناحية التنظيم لكنها ذات فعالية كبيرة وان كانت قصيرة المدى ، وهي تجند جماهير واسعة بهدف بناء نظام الحزب الواحد . كسبها للجماهير مبني على « تماهيات اولية » تدفع الافراد الى الالتزام بسرعة ، على حساب التنظيم الذي قد يأتي عند قيام معركة ما . اي ان المرحلة الاولى في بناء هذه الايديولوجيات القومية هي امكانية المثقفين على اقامة اساطير تجتذب الجماهير لانها تناسب حاجات وتماهيات معينة . والخطر بالنسبة لها هو زوالها عند الاستقلال الا اذا تابعت التنظيمات التعبئة المصطنعة لمواجهة اعداء خياليين ام حقيقيين .

اذا كانت نهاية المقالة قد اوصلتنا الى مسألة القومية والماركسية التي سوف نعود اليها عبر مقالات اخرى ، فيبقى ان نقيم محاولة رودانسون تصنيف انماط فكرية معينة ، او اشكال ايديولوجية متعددة . السؤال الاول هو : ما هي مبادئه التصنيفية ؟ ثم : على اي مفهوم للايديولوجيا يبني رودانسون تحليله للظواهر الفكرية والايديولوجية التنظيمية في العالم العربي ـ الاسلامي الحديث .

من الواضح ان تصنيف رودانسون متعدد الاسس، فهو يربط الاشكال الايديولوجية بمراحل تاريخية . وهي ثلاثة : الدولة العثمانية ـ عهد الانتداب ـ مرحلة الاستقلال .

ـ مضمون الايديولوجيات : مفاهيم اوروبية (نظام سياسي ليبرالي ، فاشي ، ماركسي ، الخ) تم ترجمتها واساطير غربية او محلية .

ـ فئات اجتماعية من مثقفين وجماهير

واذا كان هذا الربط يفتح مجال دراسة **الحركات** الايديولوجية وليس انماط التفكير فقط (٦) ، يبقى ان مفهوم « الايديولوجيا » عند رودانسون هو الذي يوصله الى ذلك التصنيف . اما المفهوم فسوف نراه بشكل مفصل في مقالة اخرى (٧) . لكن يبقى ان نلاحظ ان وصف رودانسون للانماط الفكرية لا يحاول ابدا ان يرينا ما هي العلاقة بين نسق فكري معين ونمط انتاج وفئات اجتماعية . وهو يكتفي بكلمات مثل :« تماثلات » « تناسب اساطير وافكار مع ... » «احساس الجماهير الاولي» (لكن لماذا ؟ وكيف؟)، اي ان عملية انتاج الايديولوجيا وتكونها ليست موضوع البحث ابدا .

ـ موقف الاستشراق

قد يكون سبب هذا الموقف نتيجة نظرة لا تختلف من ناحية ما عن نظرة المستشرقين رغم

(٦) وهذا نتيجة النظرة السوسيولوجية عند رودانسون التي لا تقتصر على دراسة نماذج فكرية بل تتطرق الى تلك «الافكار التي تحرك الجماهير » .

(٧) « مسألة العلاقة بين الاسلام والشيوعية » (١٣٠ ـ ١٨٠) .

« **تقدميتها** » المعلنة .

لا يكفي نقد الاستشراق من ناحية احكامه على المجتمع (او المجتمعات) العربي ـ الاسلامي وانظمة حكمه وانماط تفكير مثقفيه ... الخ ، بـل يجـب تحديد « موقف » الاستشراق على الصعيد النظري ـ العملي ، اي موقعه الفعلي من ناحية الممارسة .

اذا كان المستشرق مرتبطا بشكل عام بمؤسسات (سياسية ـ اقتصادية ـ ثقافية) تعمل على تغيير المجتمعات العربية ـ الاسلامية او التأثير عليها بشكل ما، فهذا يفترض ان موقع النظرية هو موقع موازاة عمل المؤسسات (تكشف لها الطريق . تنتج « معرفة » عن واقع قد تؤثر عليه الخ ...) وذلك دون اعتبار مضمون النظرية التي تقود هذا وذاك في تحليلاته . ويمكن القول ان عمل المؤسسات الخاضعة بشكل مباشر او غير مباشر للامبريالية يكون فعالا بقدر ما تكون النظريـات والتحليلات اكثـر علميـة ، وليس العكس كمـا يود اليساريون ان يعتقدوا به . وذلك لسبب اساسي ان امكانية **توظيف** النظريات « العلمية » لا توجد الا في تلك المؤسسات التي تعمل على « الانثروبولوجيا » وعلـم الاجتمـاع الحديث .

اذا عدنا وقارنا هذا الموقف بموقف رودانسون يتبين بشكل واضح ان ارادته في بناء نظرة علمية عن المجتمع الاسلامي ـ العربي تبقى خاضعة لهدف **التأثير** على هذا المجتمع ، وان كان هذا التأثير تقدميا او شيوعيا .

فما يهم رودانسون في العلاقة بـين الاسلام والشيوعية (٨) هو مـا يقوله برنارد لويس نفسه (٩) : « في المنافسة الحالية بين الديمقراطيات الغربية والشيوعية السوفياتية على كسب العالم الاسلامي ، ما هي العوامل او الخصوصيات الكامنة في التقاليد الاسلامية او فـي وضع المجتمع والراي الاسلامي الحالي والتي قد تدفع المجموعات الفاعلة سياسيا وثقافيا الى اعتناق مبادىء واساليب الحكم الشيوعية والفئات الاخرى الى قبولها » .

لكن رودانسون يزيد على هذه المسألة ـ التي يقبل بطرحها كما هي (١٠) ـ قضية التقاء الايديولوجيتين الاسلامية والشيوعية، عبر منظمات تلتزم كل منها بتيار من هذين التيارين او في وعي شخص ما . يضيف رودانسون ان الموقع الاول هو سياسي اما موقفـه فهـو تاريخي ـ سوسيولوجي ، اي بمعنى آخر **حيادي** (قد نفهم من هنا انه اقرب الى العلم !!) .

من ناحية الموقع النظري ـ العملي ، بماذا يختلف رودانسون عن لويس ؟ فالاول يبحث عن نظرة علمية في هدف ابعاد خطر دخول الشيوعية الى البـلاد الاسلامية ، امـا الثـاني فنظرته « العلمية » سوف تقود الى فتح طريق للشيوعية ...

---

(٨) انظر : Rapport entre Islam et communisme

(٩) «communism and Islam» (International affairs Jan. 1954.)

(١٠) ص ١٤٨ .

يبدا رودانسون بمقارنات من وجهات نظر مختلفة بين الاسلام والشيوعية : وجهة نظر نفسية حيث يلجأ الى مانهايم : سوسيولوجيا الدين ـ سوسيولوجيا المجموعات . . . الخ . هذه المقارنات تكشف قواسم مشتركة في الحركتين (ومن السهل طبعا اظهار قواسم مشتركة بين مفاهيم طالما بقي التحليل مجردا ، وان تبعته نظرة في العلاقات التاريخية الفعلية التي تمت بين الاسلام كديانة والشيوعية في البلاد الاسلامية).

والتعريف المشترك الذي يصل اليه رودانسون ان الاسلام كالشيوعية « حركات ايديولوجية ملتزمة ذات برنامج زمني اجتماعي ـ سياسي وذات اهداف شمولية » . فالايديولوجيا فيهما طوباوية (١١) يلتزم بها اعضاء الحركة ؛ فتقدم لهم اجوبة على عدد من المسائل الاساسية المتعلقة بوضع الانسان في العالم وبطبيعة العالم والمجتمع . و « المبادىء الايديولوجية » هذه تنظم سلوك الفرد في حياته الخاصة والعامة . والايديولوجيا شمولية لانها تسعى لمد احكامها وتوجيهاتها الى كل حقول الحياة الاجتماعية والخاصة . على الصعيد الزمني تسعى الحركتان لتطبيق مبادئهما في قواعد اجتماعية تفرض على بلد معين بعد اخذ السلطة . من الناحية التنظيمية تبني الحركتان منظمات ذات قيادة وفئات من الموظفين والمفكرين .

يتبع هذه التحديدات عرض تاريخي للعلاقات بين الاسلام والشيوعية ولتطور الاسلام منذ بدايته وحتى الآن .

ان محاولة رودانسون البرهنة على قرابة الاسلام والشيوعية قد تعود بنا الى موقف تقليدي قديم ، ونقاش كان دائرا (ولم ينته) بين القائلين بعدم قدرة المجتمع الاسلامي على التكيف مع العصر الحديث (١٢) والذين يدافعون عن الفكرة المعاكسة . كان رودانسون قد دافع في كتابه « الاسلام والراسمالية » عن فكرة امكانية تكيف الاسلام مع الراسمالية وظهور بذور الراسمالية في الدولة الاسلامية القديمة . اما هنا فنرى الموقف نفسه منقولا الى مسألة الشيوعية .

اما من ناحية المنهج فيلجأ رودانسون الى « تركيب » مفهوم الايديولوجيا . أي انه يضم مفاهيم وعناصر تحليلية ناتجة عن حقول مفهومية مختلفة (وذلك ليس بمشكلة بحد ذاته) دون ان ينظم علاقتها ببعضها . فهو ينجح في **وصفه** لعدد من الظاهرات التي تطبع الحركات الايديولوجية وانماط التفكير ؛ لكن خضوعه لهدف تبريري لم يسمح له بطرح المسألة في اطارها الصحيح .

مثلا : بعدما عرض المفاهيم النظرية التي يأمل ان تساعده على بناء مفهوم « الاسلام » يتبين ان المفهوم الجديد غير فعال فيعود (ص ١٦٠) ويصف الاسلام على الصعيدين التنظيمي (دولة ، جماعات ، الخ) والايديولوجي ، فينتهي الى مفهوم « الايديولوجيات الضمنية » وهو تسمية

(١١) والمفهوم هنا لمانهايم .
(١٢) سوف نعود الى جواب رودانسون على هؤلاء في مقالة من الكتاب نفسه .

جديدة لفكرة قد وردت فيما قبل (عدنا هكذا الى نقطة البداية): الايديولوجيا الاسلامية ليست الا مركبا يجمع التراث الايديولوجي من جهة والافكار والمعتقدات الحديثة الغربية عن هذا التراث !! (١٣) . اما كلمة « الضمنية » فاستعمالها يساعدنا على وصف اختفاء بعض الظواهر والاعمال التي كانت مرتبطة بالاسلام وبقاء بعض الافعال والمعتقدات والرموز والاساطير .

الاسلام

اصطدام الماركسية عند دخولها البلدان العربية الاسلامية بحركتين او ايديولوجيتين : القومية والاسلام . جعل من الضروري تعريف الديانة بشكل عام والاسلام بشكل خاص .

من هنا نمط الاسئلة الذي نراه في مقالات رودانسون :

- هل الاسلام مذهب تقدمي ام رجعي ؟ (١٩٦١) ،
- مسألة دراسة العلاقات بين الاسلام والشيوعية . (١٩٦١) .
- الاسلام ، عامل سياسي في مصر ما بعد ناصر ؟ (١٩٧٠) ،

(وغيرها من المقالات) .

في المقالة الاولى تعريف للاسلام وتوضيح للموقف منه ومن وجهة نظر « تقدمية » او « ماركسية » . والمقالة هذه نص محاضرة (١٤) القيت في جامعة باريس خلال حرب الجزائر . اي انها كتبت في ظرف ظهرت فيه محاولات لربط انتفاضة الشعب الجزائري بمفهوم غيبي ورجعي . ويحاول رودانسون تعريف الاسلام بعد رده على التقييمات المختلفة (١٥) .

الاسلام هو في رايه ديانة ، واما الديانة فحالة من حالات الايديولوجية . اذن ، يعمل التحليل على **تحديد** خصوصيات الاسلام ضمن مفهوم الايديولوجيا بشكل عام . اي ان رودانسون يقول ان الاسلام ايديولوجيا (ويزيد :) دينية + متصلة بتنظيم كان في البداية شريعة ، وسريعا ما اصبح « كنيسة » ثم حزبا فدولة . وطابع الايديولوجيا هذه هو شموليتها في اطار دولة اسلامية . اما الاقليات المسلمة فلم تنسجم مع الطوائف الاخرى (ص ١٠٣) .

مفهوم الايديولوجيا كما نراه هنا لا يربط الافكار بتحديدات متراتبة ، وهو يلجأ الى ضم العناصر المتعددة المؤسسية منها ، ثم الاجتماعية (فيما يتبع) ، دون تحديد خطوط السببية . من جهة اخرى ، قد ينطبق مفهوم رودانسون على ايديولوجيات كثيرة حديثة وقديمة . ولا

---

(١٣) في تحليله لموقف رودانسون قد بين وضاح شرارة فيمايخص « الفكر العربي » كيف ان ما يصفه رودانسون عن العناصر المكونة للفكر العربي (اطار تقليدي يجمع العناصر الجديدة) هو الذي يجب السؤال عنه : ما لا يعالجه الكاتب هو كيفية تحقق « اعادة التأويل » هذه ـ المسألة التاريخية في الفكر العربي الحديث ـ معهد الانماء العربي (١٩٧٧) ، ص ١٣ ـ والامكانية هذه تخضع لنشوء « حقل ايديولوجي » يكون ارضا لها .

(١٤) ص ٩٥ ـ ١٢٩ .

(١٥) يرد على نظريتين مختلفتين . الاولى تقول ان الاسلام يرادف التعصب والفكر الضيق المعادي لحرية التفكير وللتقدم. اما الموقف الثاني فهو يعتقد ان الاسلام دين منطقي لا يحمل اساطير كثيرة ولا عناصر لا ـ منطقية (٩٦ ـ ١٠٠) . ويوجد موقف ثالث ينظر الى الاسلام نظرة ايجابية لانه يحتوي على التصوف الخ ..(ماسينيون) .

تنفعه زيادة العناصر الوصفية . فخصوصية الاسلام تبقى بعيدة المنال . وقد يكون من غير الممكن بشكل عام الوصول الى مفهوم الاسلام كفكرة واحدة عبر التاريخ وعبر المجتمعات المختلفة الا اذا افرغ المفهوم من محتواه .

وذلك ما يحصل فعلا عندما يعالج رودانسون المسألتين التاليتين :

ـ ما هي علاقة هذه الايديولوجية بالواقع الاجتماعي ؟ وذلك عبر التغييرات التي تطرأ عليه .

ـ ما هي علاقتها بحرية الفكر الفلسفي والعلمي ؟

تحليل رودانسون التاريخي ليس الا امتدادا لمفهومه الفارغ والشكلي ، فهو يفترض ان الاسلام كان في البداية مطابقا لحاجات المجتمع الذي نشأ فيه . ومن ثم حصل الفصام بعد ان توسع المجتمع وكثرت المشاكل الاجتماعية الخ . من هنا تعدد التيارات ، الرجعية منها والتغييرية ، التي تبين كيفية انسجام الايديولوجية الدينية الاسلامية مع تيارات متعددة ومجتمعات مختلفة .

٢ ـ مفهوم « الثقافة » (فون غرونباوم)

١ ـ الثقافة

يبدأ فون غرونباوم (von Grunebaum) بتعريف الثقافة فيقول : انها نظام مغلق مؤلف من اسئلة واجوبة عن قضايا تتعلق بالعالم وسلوك الانسان . يحدد موقع واهمية المسائل سلّم من القيم .

حينما يتغير حقل التجربة بالنسبة لمجتمع ما او امة ما ، تقاس قدرة الثقافة على البقاء حسب امكانية صياغة اسئلة جديدة والجواب عنها في اتجاه القيم التقليدية . اما في حال خلقت التجربة حاجات فكرية ونفسية لا يمكن الجواب عليها داخل نظام القيم القديم ، فالالتزام بهذا النظام يصبح متحفظا . اي ان لا شيء يقف امام ازالة هذه الثقافة (١٦) .

هذا بالنسبة « لتطور » المجتمع والثقافة . لكن ما يهمنا هنا وما يهم (V. Grunebaum)' هو حالة يدخل فيها التغيير (او «التطوير» ؟) على مجتمع ما وثقافة ما من الخارج . ويتحدث المؤلف هنا عن « التأثير » الثقافي وهو مفهوم مركزي في تأريخ الافكار والحضارات ، وقد يدعونا الى امتحانه في زمنين من تاريخ مجتمعاتنا : الزمن الاول : وهو نشأة الاسلام ، والزمن الثاني : وهو تدخل الغرب في المشرق العربي وما تبعه من تغييرات على الصعيد « الثقافي » .

والزمن الاول يخضع لعملية يقوم فون غرونباوم بوصفها ، وهي عملية اعادة تفسير ما يأتي من الخارج . والعملية هذه تنجح بقدر ما يتم نسيان مصدر الثقافة التي تم النقل عنها .

يفهم فونغرونباوم «التأثير» الثقافيانهادخال من الخارج : ١) اما جوابا عن مسألة ثقافية ، ٢) واما مسألة ٣) واما الاثنين معا . اما المسألة والجواب فلا محل لهما اصلا في النظام الاساسي .

(١٦) (Von Grunebaum - l'identité culturelle de l'Islam) Gallimard (1973).

اول تغيير حصل في ثقافة العرب كان عند نشوء الاسـلام وادخاله اسئلـة جديدة واجوبة جديدة على مجتمع الجاهلية . ويحدد فون غرونباوم التغييرات في مجال هدف الحياة ـ تقييم افعال الانسان ـ علاقة الانسان بالغير (١٧) . والاسلام بالنسبة له كان تقدما على الجاهلية . لكن بنية الفكر الاسلامي الرئيسية لم تتغير تحت تأثير ثقافة اليونان . فاهتمام الاسلام بحياة الآخرة يجعله يهمل العالم ، اي انه لا يسعى الى توسيع وتعميق المعرفة بل الـى تفسير لا متنـاه لعلمه الحاضر .

يتطرق فون غرونباوم هنا الى موضوع اساسي هو « بنية الفكر الاسلامي فـي القـرون الوسطى » ، او المنطق الضمني لهذا الفكر . وترتبط بهذا الموضوع مسألة العلم اي الجواب عـن السؤال التالي : لماذا لم ينشأ « العلم » في المجتمع الاسلامي ؟ ولا يكفي هنا تعداد « الاكتشافات العلمية » في المجتمع الاسلامي من علم الرياضيات الى علم الفلك الخ . . . فسؤالنا يكمن في تحديد بنية الفكر العلمي لا النتائج . يتوقف فون غرونباوم عند عدد من الظواهر يرجعها الى ما يسميه بنية الفكر الاسلامي : عدم وجود تماسك منطقي في الكتابات ـ اللجوء الى منهج مشابه لمنهج الفقه التفسيري ـ اللجوء الى « قياس » ارسطو .

تبقى ملاحظات فون غرونباوم « وصفية » اي انها لا تتوصل ابدا الى طرح مسألة السببية الا في اطار مغلق يفترض فيه وجود كيانات ذات وحدة لا تتغير عبر التاريخ : « الاسلام » « الفكر الاسلامي » ـ « الفكر اليوناني » الخ . . واذا كان من المفيد اللجوء الى المقارنة لاضاءة مظـاهر فكرية او اجتماعية في المجتمع الاسلامي او العربي الحديث ، فهذا لا ينفي ضرورة طرح السؤال المعرفي «Epistémologique» وتوسيعه الـى سببيات غير السببية الفكرية البحتة. والملاحظة هذه قد تنطبق على عبدالله العروي وارجاعه الفكر الى بنية تحددها اسئلة واجوبة (وهذه الفكرة ليست جديدة : يلاحظ فون غرونباوم قبله ان الشيخ السوداني حميدو كان قد عرّف الثقافة بانها « هندسة اجوبة ») .

عندما يقول فون غرونباوم ان التأثير الثقافي هو في فرض اسئلة او اجوبة نحن نسأل : لماذا هذا السؤال ؟ ولماذا يتمحور فكر بكامله حول سؤال (انظر الى « الاسئلة » التي يجيب عنها انماط المثقفين الثلاثة ـ في كتاب العروي) ؟ ومن ناحية اخرى يبين ادخال السببيات المتعددة ركاكة مفهوم « الثقافة » عند فـون غرونباوم ، فهو لا يتعرف الى تأثير العناصر غير الفكرية الا عندما يضطر الـى عـرض مـا يسميـه « التمغرب » (L'occidentalisation)

يسأل نفسه عن الفرق بين تأثير اليونان وتأثير الفرس . في الحالة الاولى ، تم الاخذ عـن اليونان وعن الفرس دون صعوبات لان الاسلام حل محل المجتمعات اليونانية الفارسية . اما في القرن التاسع عشر فميزان القوى لم يكن لصالح الاسلام ، من هنا بروز الاسئلة بشكل «بديهي» (مثلا : هل يمكن ان نصل الى مستوى الغرب في حقل السياسة ؟ ما الذي يجب ان نحتفظ به من

(١٧) ص ٣ ـ ٧ .

تقاليدنا ؟ الخ ..) لكن في بداهة هذه الاسئلة تكمن المشكلة : مشكلة تكوّن نظام من الاسئلة ومشكلة « الحقل الايديولوجي » (وضاح شرارة) الذي يسمح بطرحها .

٢ ــ مسالة « التمغرب »

عندما يرافق فون غرونباوم تطور الوعي تحت تأثير الغرب يخضع التحليل لمفهوم يجعل من « الثقافة » مجموعة علامات لا علاقة لها بمؤسسات او بأرضية اجتماعية . من جهة اخرى ، تبقى هذه العلامات الثقافية مبعثرة لا يحاول الوصف ابراز تراتبها في بنية او بنيات متعددة . ينتج عن هذا المنهج غياب البعد التاريخي . فال «وعي» الاسلامي في القرن الثالث للهجرة لا يختلف في نظر فون غرونباوم عنه في القرن التاسع عشر (م) ، وعدم ضبط طبيعة الفروقات بين « الوعي » العربي ــ الاسلامي و « الوعي » الغربي . فهو يكتفي بجدول يقارن فيه « العلامات » بشكل مستقل عن « منطقها » .

يعرّف فون غرونباوم التغير الثقافي بأنه تغير في غاية الوجود وفي القدرة على تلقي التجارب (ص ١٣٥) . والتعريف هذا يطابق مفهوم « ادراك العالم » «weltanschang» الذي يبحث في « الوعي » عن موقع الانسان من العالم . فاذا قورن الشرق بالغرب تكون المقارنة بين « الادراك الاساسي » الذي نجده في كل منهما (ص ١٣٨) .

ما هو « الادراك الاساسي » في الشرق ، اي ما هي علاقة الانسان بالكل ؟ يخضع الفرد في الشرق لعلاقات عائلية ، وقبلية وطائفية ــ دينية في وجود دولة لا تعمل الا على تنسيق خارجي ، اما في الغرب فالانسان جزء من الدولة «العضوية» ... يتابع فون غرونباوم مقارنته ويتحدث عن الموقف المختلف من التقدم العلمي ومن التراث ومن الواقع ومن النظرة العقلانية اليه .

والتمغرب يبدأ عندما يؤيد الفكر العربي المرحلة الثانية من طرفي المقارنة بين ما قبل وما بعد دخول الغرب (!!!) . فالغرب يدخل ابعادا جديدة للوجود ومعاني جديدة ، كذلك يحاول ضرب العلاقة بين الفرد والعائلة والطائفة لصالح العلاقة بين الفرد والدولة او الكل (١٨) .

فما هي القاعدة المادية التي تولد ادراك علاقة بين الفرد والدولة ؟ ما هو تاريخ توسع الدولة في الغرب وبنائها مؤسسات تربط الفرد بها مباشرة عوض المرور عبر العائلة او المجموعات البشرية المتعددة الاشكال ؟ ما هو شكل السلطة الذى منع ظهور تلك المؤسسات وتلك الممارسات الدولية ؟ كل هذه الاسئلة لا تدخل في منهج يقف عند اشكال الوعي . فاللغة وعلاقة العرب بها تدفع فون غرونباوم الى ملاحظات ساذجة تشبه تلك التي نقرأها عند عدد من المفكرين العرب بما فيهم عبدالله العروي (١٩) . اما موقع اللغة في المعرفة السابقة وموقعها في جهاز الدولة العثماني،

(١٨) يلاحظ فون غرونباوم ظهور ردود فعل عنيفة على محاولات اقامة احصاء عام للسكان . انظر الى الامثلة : الجزائر ، ايران (١٩٢٥) ، تركيا (١٩٣٥) الخ ... لكن من الواضح ان هذه الردود لا تنتمي الى « ادراك اساسي » بل الى مقاومة اشكال معينة من مد سلطة الدولة الى مواقع كانت خارج رقابة الدولة المباشرة كالعائلة الخ ...

(١٩) انظر « الايديولوجيا المعاصرة » الجزء الرابع .

ثم التغييرات التي طرات عليها في النصف الثاني من القرن التاسع عشر ، فكلها مسائل لا تدخل في مفهوم الثقافة هذا . فاللغة في هذا المنظار ليست الا وسيلة تعبير وليست ابدا « مؤسسة » ذات طابع سلطوي ، وهي ليست مجال احتكار وصراع في ساحة مادية اجتماعية وسياسية رهانها الدفاع عن اشكال من السلطة وعن ممارسات سلطوية معينة .

يخضع موقف فون غرونباوم من مفهوم « الامة » للمنطق نفسه فهو نظري ــ ديني اي لا تاريخ له ولا واقع اجتماعيا ــ سياسيا ، فهو ما يزال كما هو عبر اربعة عشر قرنا ، ولا مجال بالنسبة لمسلم عربي الا ان يأخذ به ، او ان يتخلى عنه نهائيا . وكأن في الامر اختيارا وجوديا !! وعندما يأخذ فون غرونباوم بعين الاعتبار مسالة المؤسسات فهو لا يربطها بمستوى الوعي : عن السؤال عن تعارض المؤسسات الغربية والمجتمع الشرقي يجيب ان السبب كامن في عدم قدرة العرب على « التكيف » وهذا يعني « غموض صورة الذات وعدم نضجها » (ص ١٤٧) .

الموقف الانتروبولوجي واضح : موقف ضمني يفترض النضج والبلوغ من جهة، والطفولة من جهة اخرى : اذا عارض العرب الاستعمار واذا ما رفضوا صورة الذات التي يعكسها فهذا دليل على عدم النضج . اما اليابانيون فهم المثال الاعلى لانهم استطاعوا في راي فون غرونباوم التكيف مع الغرب والمحافظة على الهوية الوطنية في الوقت نفسه .

تأخذ حجة فون غرونباوم قوتها من المشاكل التاريخية الفعلية التي واجهتها مجتمعاتنا منذ التدخل الاستعماري . يلخصها المؤلف على صعيد الوعي ، في التناقض الحاصل بين القومية العربية من جهة ، وبين الاقليميات المتعددة من جهة اخرى ، وفي عدم تناسب امتداد العروبة وامتداد الاسلام على الصعيدين الجغرافي والطائفي .

وفي فحصه لمحاولات تحديد « الهوية » عند المفكرين العرب والمسلمين ينقض الاسس المتعددة التي يجدونها : اللغة والدين عند الافغاني ــ اللغة والدين والوطن (الجزائر) عند المدني ــ الامة عند القوميين العرب الخ . . . بالنسة للعروبة ، كانت المحاولات الاكثر جدية في رايه عند المفكرين المسيحيين لانهم قاوموا منذ البداية فكرة الانتساب الطائفي او الديني : نبيه فارس الذي يبني « العروبة » على اساسين : اللغة وما يسميه « التربية » التاريخية (ص ١٥٠ ــ ١٥١) .

يبقى فون غرونباوم مقيدا بالمسالية التي يتحرك فيها الفكر العربي السياسي والتاريخي عندما يعود الى السؤال الضمني التالي : هل نجح المثقفون العرب في وضع اسس العروبة ؟

١ ــ فما هو مقياس هذا النجاح ؟ هل هو نظري ــ منطقي ؟ ام هو تاريخي (هل كان له تنفيذ في الواقع وصدى في المؤسسات والتنظيمات الخ . . .) .

٢ ــ إلامَ يعود الاختلاف في الجواب عند المفكرين العرب ؟ الى اختلاف في « المواقف » ؟ ام الى اختلاف « المواقع » الطائفية والاجتماعية والثقافية ؟

لكن السؤال الاساسي يبقى في معرفة كيفية تكون « العروبة » كمفهوم ومشروع وممارسات قد تكون مؤسسية او تسعى الى هذا الهدف . تنجم عنه الاسئلة التالية :

ـ ما هي القوى التي حملت مفاهيم العروبة ودافعت عنها وبلورتها في اتجاهات محددة .

ـ اذا كان ظهور « العروبة » قد تـم تحت تأثير التدخل الغربي ، فهذا يتطلب معرفة مـا هو مجمـوع الممارسات والقوى والمؤسسات التـي حملت « المشروع » ، ومـاذا كـانت سياسات العروبة .

ـ ماذا كان الصدى الاجتماعي والجماهيري للمشروع ؟ ماذا كانت علاقته (تناقضية / تحاليفه ؟) مع الافكار الاخرى ؟ .

اي اننا لن نسأل عن منطق الفكر العروبي بقدر ما نسأل عن علاقته بسياسات وممارسات تبين تعدد المفهوم وعدم وجود « عروبة خالصة » خاصة بتيار محدد (الناصرية او غيرها . . .) .

اما « التمغرب » فكان الجواب عنه دائما في رأي فون غرونباوم فـي هدف المحافظة على مواقع ورفض الاشكال المختلفة من مؤسسات وممارسات يحملها الغرب . لكنه يعترف ان سيطرة الغرب دعمت في بعض الاحيان اتجاهات سنية في وجه الشيع الاخرى ، اي انها ساهمت في بناء جهاز دولة مركزي لصالح الفئة المسيطرة السابقةالتـي استطاعت ان تفـرض سياستهـا وفكرها ومؤسساتها ، وكذلك لفتها على الفئات الاخرى .

لكن هذه الظاهرة لا تقوده الى طرح المسألة علـى صعيد غيـر صعيـد « الوعي » والفكر المحافظ كما يعنيه . فيبقى الموقف الضمني عنده هو فكرة ضرورة خضوع الفكر العربي للغرب دون مواربة .

٣ ـ « التثاقف » (acculturation)

قد لا يختلف « التثاقف » عن عملية التمغرب في رأي الكثير من المفكرين ، لكن البعض يجعل منه جزءا من هذا التمغرب الذي يبقى في اتساعهمجال الدراسات الغربية الاساسي .

اذن ، يتطلب مفهوم « التثاقف » تحديدا من حيث المضمون (القيم ؟ السلوك الثقافي ـ النفسي ؟) او من حيث المجال (الادب ؟ السلوك اليومـي) اي انـه مرتبط بتحديد مفهـوم « الثقافة » نفسـه ، ومعرفة ما اذا كان يتضمن مجموع الافكار والصور والاساطير الخ ، او انه يشمل كذلك ممارسات لا يمكن ادراجها تحت التقسيم التقليـدي : اقتصـاد ـ سياسة ـ ايديولوجيا . قد تفتح لنا هذه المسألة امكانية الجواب عن تساؤل اساسييرتبطبفشلمحاولات ادراج وقائع وظواهر خاصة بمجتمعاتنا تحت مقاييس « العلوم الانسانية » الغربية ، وباللجوء الى صفة « الدين » لتصنيف هذه الوقائع بما انها تبدو لا ـ منطقية .

منذ « الصدمة » التي احدثها التدخل الغربي في القرن التاسع عشر ، مر التثاقف في مراحل ثلاث حيث رأى فون غرونباوم :

ـ المرحلة الاولى هي مرحلة الصدمة (وهذا لا يأخذ معناه طبعا الا على الصعيد النفسي الثقافي) .

ـ المرحلة الثانية هي مرحلة الخضوع التام للقيم الغربية .

ـ المرحلة الثالثة هي الابتعاد عما يأتي به الغرب في الوقت الذي يبقى الاقتباس مستمرا في مجالات معينة . وهذه المرحلة هي مرحلة العودة الى التراث واظهاره في زي جديد .

يمكن تعريف مرحلة اخرى في امتداد الثالثة ، تتميز بسيطرة المؤسسات الغربية الشكل على مجالات المجتمع كلها بما فيها الآداب والفنون وبظهور ثقة بالذات مبنية على العداء تجاه الغرب وعلى التأكيد على الاصالة .

يقول ابن خلدون في **اقتداء** المغلوب بالغالب (المقدمة ـ الفصل الثاني ـ ٢٣) :

« والسبب في ذلك ان النفس ابدا تعتقد الكمال في من غلبها وانقادت اليه ، اما لنظره بالكمال بما وفر عندها من تعظيمه ، او لما تغالط به من انقيادها ، ليس لغلب طبيعي ، انما هو لكمال الغالب . فاذا غالطت بذلك واتصل لها اعتقادا فانتحلت جميع مذاهب الغالب وتشبهت به ، وذلك هو الاقتداء . اول ما تراه والله اعلم من ان غلب الغالب لها ليس بعصبية ، ولا قوة بأس ، وانما هو بما انتحلته من العوائد والمذاهب تغالط ايضا بذلك عن الغلب وهذا راجع للاول . ولذلك ترى المغلوب يتشبه ابدا بالغالب في ملبسه ومركبه وسلاحه في اتخاذها واشكالها، بل وفي سائر احواله » .

هل السؤال يبقى نفسه في عصر النهضة اي : ما جوهر غلب الغرب ؟ هل يعود الى تفوق الذات ، او الى اختلاف الاداة دون ان يرتبط ذلك بالجوهر ؟ نعلم كيف اختلف الجواب النظري والعملي خلال القرنين التاسع عشر والعشرين ؟ وكيف بدأ « التشبه » و « الاقتداء » في مجالات محددة (النظام الجديد = اعادة تنظيم العسكر والانكشارية ـ الزي العسكري الخ . . .) لكن سرعان ما اعتبر مسا بالجوهر ، وقامت ردود الفعل العارمة على كل المستويات (علماء ، عسكر ، حرفيون . .) .

من الممكن طرح سؤال آخر : هل «التثاقف» مس بالجوهر بالمقابل مع « التمغرب » الذي قد يعتبر ايجابيا ؟ او : هل الاقتداء بالغرب شيء ايجابي طالما بقي محصورا في مجالات معينة ؟ يبدو أن « التثاقف » اخطر المراحل لانه يغير في القيم والاساطير التي تحدد معنى الذات . هذا ما يقوله الفكر العربي الحديث في بعض مراحله . وقد يكون الجواب عن الاسئلة السابقة مختلفا . فـ « فون غرونباوم » يسير دائما في اتجاه دعم تغريب اكثر وتثاقف اعمق . وهو يعترف على طريقته بـ « ازمة القيم » التي يعانيها الغرب منذ الحرب العالمية الاولى . لكن هذا لا يقوده الى نقد « الطريق الغربي » . فجوابه عن السؤال التالي : هل التشبه بالغرب والتثاقف المستمر قادا المجتمع العربي الى مزيد من التقدم ومن الرفاهية ؟ هو : كلا ! فالمشاكل التي برزت حديثا سببها عدم اكتمال التثاقف التام (٢٠) اي ان القبول بتمغرب اكثر على الصعيد العلمي والاجتماعي

(٢٠) ص ١٨٦ (Von Grunebroum)

والسياسي يرافق المحافظة على اشكال اجتماعية استبدادية لا تقبل بفكرة التقدم اللامتناهي في مجال المجتمع والسياسة (اي فكرة البحث عن مزيد من الديمقراطية) .

اذا كان موقف فون غرونباوم هو الجواب من وجهة نظر الاستعمار (والامبريالية) عن سؤال هو محور النقاش بين « المثقفين » العرب ، فلا يمكن نقده الا اذا نقل النقاش من المستوى الفكري الى المستوى الاقتصادي ـ السياسي . اذ ان ما حصل في الثقافة والقيم والصور والاساطير الاجتماعية كانت له قاعدة في نمط الانتاج الجديد الذي احدثه الاستعمار في بلدان ما يسمى بالعالم الثالث . وفكرة « تطور التخلف » (٢١) هي التي نحتاجها لنفهم ان المجتمعات العربية في طريق مسدود ، بحيث يلاحظ فون غرونباوم ان كثيرا من ردود الفعل ضد الغرب وضد اشكال سيطرته قد تعود الى موقف المطالبة بأشكال الاستبداد السابقة . فهو على حق في ذلك شرط ان يربط هذه الظاهرة بنقطتين :

ان الاستعمار عندما دخل الى الشرق اوجد نمط انتاج راسمالي محلي . فهو لم يسع الى ازالة انماط الانتاج السابقة بل تمفصل عليها (٢٢) وحافظ على اشكال سيطرتها القديمة . وهو من جهة اخرى ، اوجد نمطا من الانتاج ليس مركزا نحو الداخل (٢٣) . وهذا يعني ان الراسمال المحلي لا يسعى الى تطوير الانتاج في خدمة الداخل . من هنا فكرة « تطور التخلف » . وعلى الصعيد الفكري (وهو الذي يهمنا هنا) مازق الحلول التي لا تخرج عن اثنتين : اما ان يقال ان الحل في توسيع « التمغرب » او ان يؤكد على التراث كحل لمشاكلنا الاجتماعية والسياسية والفكرية . او ان يكون الموقف انتقائيا : قليل من هنا وقليل من هناك .

اختلفت اساليب السيطرة السياسية حسب مراحل الاستعمار ، لكن يمكن القول ان النظام (او الانظمة) الجديد الذي ظهر شيئا فشيئا في المجتمعات العربية كان حصيلة اساليب استبدادية شرقية وغربية معا . من هنا تعايشه مع تيارات فكرية (رجعية او تقدمية او دينية او علمانية الخ . .) تصب كلها في اتجاه دعم انظمة مرحلة « ما بعد الاستعمار » (اي مرحلة الامبريالية الجديدة) التي تدعي رفض الاستعمار تحت شعارات مختلفة اكثرها بعيد عن الحقيقة .

لان قضية الثقافة تبقى منفصلة عن فهم قضية الاستعمار يكون حكم فون غرونباوم ان المستعمر قد اعطى على الصعيد الثقافي اكثر مما اخذ . ويقيس ذلك في مجال القوانين والعلوم وكذلك التراث نفسه ، اذ ان المستشرقين هم الذين ساهموا بشكل فعال في احياء الآداب والفنون الاسلامية في عملية اعادة النظر في الحضارات غير الاوروبية . ويذهب الى القول ان الغرب هو الذي قدم لاعدائه السلاح الذي يحاربونه به ذاهبين الى اقامة اساطير يلتجئون اليها خوفا من التغيير .

---

(٢١) أ . كوندر ـ فرانك (A. gunder Frank)

(٢٢) انظر مفهوم « التمفصل » Développement du sous - développement P. M. Rey du l'articulation

(٢٣) راجع هذا المفهوم الاساسي في سمير امين « التراكم على الصعيد العالمي » .

ويرى المؤلف ان تأييد « التثاقف » قد يعود الى ثلاثة دوافع (ص ١٩٥) :

- الاعجاب بالحضارة الغربية ،
- اللجوء الى هذه الحضارة في هدف ابراز وتعميق امتيازات اجتماعية ،
- استخدام الحضارة الغربية من اجل التحرر .

الدافعان الاخيران يدخلان موضوع توظيف الثقافة في المؤسسات وتأثيرها في العلاقات الاجتماعية . لكن فون غرونباوم لا يطور هذه المسألة ولا يضع عملية التأريخ الذي قام به المستشرقون في اطار السياسة الثقافية الاستعمارية (ولا ننفي هنا ابدا قيمة الابحاث الغربية العلمية - فهي قد طورت حقا فهمنا لتاريخنا عبر قراءة نقدية للاقدمين) . فعملية التأريخ هذه كانت جزءا من مهمة اقامة « معرفة » عن المجتمعات العربية بهدف العمل فيها والتأثير عليها ثم السيطرة . اما اخذ بعض الفئات بالثقافة الغربية فقد يكون نتيجة التغييرات التي طرات في اجهزة الدولة والتي تسببت في انشاء اجهزة ثقافية (او ايديولوجية) جديدة ، تسمح باعادة انتاج العلاقات الاجتماعية . فالمؤسسات السابقة من مدارس وجوامع الخ ... لم تعد قادرة على تقديم الطقم الاداري الجديد ، من هنا الحاجة الى مدارس من نمط جديد مبنية على « معرفة » وثقافة « غربيتين » (اي منظمة حسب مقاييس اخرى الخ ..) (٢٤) .

---

(٢٤) يلاحظ برنارد لويس ان رجال التنظيمات في القرن التاسع عشر قد كانت لهم مسيرة تختلف عن مسيرة رجال الدولة السابقين . اي انهم مروا بوظيفة : مترجم ثم سفير ثم رجل دولة ، اي ان معرفة اللغات الاجنبية اصبحت المقياس الاهم للوصول الى مقاليد الحكم .